



Министерство культуры Российской Федерации  
Российский этнографический музей

## ВЕЩЬ В ТРАНСЛЯЦИИ ЭТНИЧНОСТИ

Материалы Семнадцатых Международных  
Санкт-Петербургских этнографических чтений



Санкт-Петербург  
2018

*Т. Г. Емельяненко*  
Атласные ткани Средней Азии:  
традиции и современность

**Емельяненко Татьяна Григорьевна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Средней Азии и Кавказа, ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук; rem.tatyana@mail.ru

В статье рассматривается история производства атласных тканей в Средней Азии и эволюция термина «атлас» применительно к тканям, выработывавшимся в XIX — начале XX в. в советский период и в настоящее время на территории современного Узбекистана. До XVII в. изготовление этих тканей было здесь широко распространено, но позднее сократилось настолько, что к концу XIX в. узбеки и таджики воспринимали их как «чужие» и использовали только в новых видах одежды, а термин «атлас» относили лишь к атласным тканям, орнаментированным в технике *абрбанди (икат)*. Эта традиция сохранялась на протяжении XX в. Сегодня в Узбекистане происходит возрождение изготовления абровых тканей, и «атлас» стал обобщающим названием (независимо от типа ткацкого переплетения), под которым происходит позиционирование и популяризация тканей внутри и за пределами страны.

*Ключевые слова:* Средняя Азия, абровые ткани (икат), атласные ткани (атлас).

В настоящее время в Узбекистане происходит возрождение интереса к традиционным абровым<sup>1</sup> тканям, орнаментированным особым способом — *абрбанди*, при этом узор наносится на нити перед тканьем путем последовательного резервирования и окраски фрагментов узора. Буквально за последние пять-восемь лет в Маргилане, ставшем основным центром их производства<sup>2</sup>, появились десятки небольших частных ткацких предприятий, изготавливающих абровые ткани по старинным технологиям и зачастую на ручных ткацких станках, с применением натуральных красителей. Ассортимент этих тканей разнообразен и повторяет известные по артефактам XIX — начала XX в.: *адрас* — полушелковая ткань

репсового переплетения, *шойи* — чисто шелковая ткань тафтяного переплетения, шелковый и полупелюковый атлас, бархат, хлопчатобумажные полотняные ткани. Многие современные мастера как раз и начинали свою работу, знакомясь с образцами абровых тканей в музейных собраниях, и копировали не только их технологические особенности, но и узоры.

Возрождение абрового ткачества в Узбекистане осуществляется в рамках международного проекта ЮНЕСКО «Интерактивный атлас на Великом шелковом пути», и планируется, что оно будет взято под охрану этой организацией, как, например, азербайджанское ковроткачество. Примечательно, что в названии проекта ключевым словом является «атлас», кроме того, в Маргилане, также в рамках этого проекта начиная с 2014 г. ежегодно проводится фестиваль «Атлас байрами» («праздник атласа»). Таким образом, сегодня «атлас» стал общим названием для тканей разного вида, но орнаментированных одним способом — *абрбанди*. По крайней мере, так позиционируются эти ткани во «внешнем мире», так как местное население еще помнит их старые названия.

Вместе с тем, большая часть тканей XIX — начала XX в. и их современные аналоги в советское время уже не вырабатывали. После революции на смену традиционным ремесленным мастерским пришли кооперативные ткацкие артели, позднее — ткацкие фабрики. В артелях сохранялось ручное производство, но ассортимент тканей уже значительно сократился: в основном ткали хлопчатобумажную полосатую *алочу*, *бекасаб* — полупелюк с полосатым узором, а из абровых тканей — преимущественно ткани атласного переплетения, шелковые и полупелюковые. Последние до этого имели незначительное распространение. В конце XIX — начале XX в. атлас ткали главным образом в Маргилане и в некоторых мастерских Ходжента, Намангана и Коканда, в Бухаре, однако, ни таджики, ни оседлые узбеки не использовали его в своей традиционной одежде, считали «чужим» и шили из атласных тканей преимущественно чехлы для матрасов *курпача*, одеял *курпа* и подушек в виде валика *люля*, но в основном их вывозили в другие регионы, кочевым народам и даже отправляли в Кашгар, Оренбург, Самару и Москву<sup>3</sup>. Широко бытовали они также в одежде бухарских евреев, и местное население даже называло их *атлас яхуд* — «еврейский атлас»<sup>4</sup>. В мужском традиционном костюме таджиков и узбеков гладкий или полосатый атлас использовался лишь в широких, «бухарских» халатах на подкладке для чиновников и представителей знати<sup>5</sup>, и то, насколько позволяют судить источники, достаточно редко, хотя ткань считалась ценной и входила в состав даров

бухарских эмиров главам других государств, в том числе российскому императору и членам его семьи<sup>6</sup>.

Однако производство атласов было известно здесь издавна<sup>7</sup>. Так, в XVI в. они являлись предметом экспорта из Бухары в Московское государство, где именовались «кутни зенденные»<sup>8</sup>. Под кутнями тогда подразумевались бухарские полупелюшковые полосатые ткани с толстым некрашенным хлопчатобумажным утком и правильного атласного переплетения<sup>9</sup>. Но в дальнейшем после образования Бухарского, Кокандского и Хивинского ханств и последовавшим за этим культурным обособлением центральных районов Средней Азии от переднеазиатского мира произошли значительные изменения в развитии многих местных ремесел. Так, из текстильной практики ушел или значительно уменьшился выпуск сложноузорных тканей, которыми в прошлом славились среднеазиатские ткачи, уступив место более простым в изготовлении видам; сократилось и производство атласов<sup>10</sup>. Бухарский посол Мулло Фарук, приехавший ко двору московского царя Алексея Михайловича в 1671 г., сообщал, что «в Бухаре выделывают киндяки, зендени, китайки, а камок и атласов мало и те обыкновенные»<sup>11</sup>. Сохранение до XIX в. выработки атласов главным образом в городах Ферганской долины, и прежде всего в Маргилане, объяснялось их близостью к Китаю: на маргиланских базарах, например, до XX в. продавали ткани китайского производства, в том числе атлас «сетунь», экспортировавшийся в Среднюю Азию еще при Тимуре<sup>12</sup>. Однако, вероятно, к этому времени местные атласные ткани уже воспринимались населением как заимствованные и «чужие» и потому не использовались в традиционной одежде. Большинство из них утратили самостоятельные названия: однотонные полупелюшковые атласы назывались *якранг* — «одноцветные» или обозначались термином, соответствующим расцветке, полосатые — *бекасаб*, как и традиционный полосатый полупелюшковый репсового переплетения, так как по расцветке и узорам они были аналогичны ему. Собственно *атласом* именовались только полупелюшковые и шелковые атласные ткани с абровым узором, хотя и он часто повторял узоры *адрасов*, считавшихся исконной местной тканью. Наиболее высокие сорта шелкового атласа, шириной 39–41 см и с почти равной плотностью нитей в основе и утке (в других сортах плотность утка была почти в два раза меньше, чем в основе) назывались *ханатлас* — «ханский», а также *гулбара* и *чилвагар* («блистающий») <sup>13</sup>, которые также подчеркивали изысканный вид, блестящую поверхность ткани и ее особую ценность. Согласно преданию, распространенному среди ферганских ткачей, производство ханатласа началось в середине XIX в. по повелению

кокандского правителя Худоярхана<sup>14</sup>. Но применялись у узбеков и таджиков атласные ткани только в новых видах одежды, которые стали появляться в их костюме к концу XIX в.: однотонные и полосатые — в камзолах; с абровым узором — в женских платьях покроя *бурма*, которые, в отличие от платьев традиционного туникообразного покроя *тугри*, были на кокетке, с плечевыми швами и выкройной проймой рукава. Оба вида одежды в конце XIX — начале XX в. имели ограниченное распространение. Камзолы носили люди «интеллигентного» труда, солидные торговцы, ремесленники тех специальностей, что не связаны с тяжелым физическим трудом<sup>15</sup>; платья покроя *бурма* из атласа в качестве праздничных носили девушки и молодые женщины из состоятельных семей<sup>16</sup>.

К 1930-м гг. камзолы вышли из моды, но производство полосатых полушелковых атласных тканей продолжалось: они использовались для мужских халатов и стали восприниматься уже не как «чужие», а как более нарядный вариант бекасаба, и выпускались под этим названием, которое носили еще в XIX в. Что же касается платьев покроя *бурма*, то к 1930–1940-м гг. они, напротив, получили самое широкое распространение, а вместе с ними и абровые атласные ткани. Еще в 1970–1980-х гг. праздничный национальный костюм узбечек и таджичек состоял из платья покроя *бурма* из ханатласа и из такой же ткани штанов, которые в праздничном и свадебном костюме дополняли у девушек и молодых женщин золотошвейная тюбетейка и отделанная золотным шитьем безрукавка. Носили такие платья и в повседневной жизни. После строительства шелкоткацких фабрик в Узбекистане (Ташкент) и Таджикистане (в 1927–1928 гг. в Ходженте<sup>17</sup> и в 1933 г. в Душанбе<sup>18</sup>) атласные ткани вошли в обязательный ассортимент их продукции и являлись самыми популярными и востребованными в этих республиках. Они пользовались спросом и у других народов Средней Азии, а обозначение «атлас» и «ханатлас» применялось только к абровым атласам, соответственно, полушелковым и шелковым.

В 1990-х гг., после распада СССР, промышленность Узбекистана и Таджикистана, включая ткацкую, пришла в упадок. Вместе с тем поменялись и приоритеты: в местном костюме получили распространение ткани из Китая, Индии, Пакистана, Ирана, хотя зачастую они были из синтетических материалов и нетипичной расцветки. Десятки отрезков таких тканей и платья из них готовили в приданое невесте. Правда, традиционные платья на кокетке и из шелкового или полушелкового абрового атласа (отрезы его еще сохранялись в семьях или на складах магазинов) также были обязательны для приданого, но не более двух-трех штук — их по-

лагалось носить дома в первые дни после свадьбы, что было данью традиции, но появляться в них на улице считалось неприличным.

Возрождение абрового ткачества в Узбекистане в последние годы можно объяснить изменениями в общественном сознании, обращением к истокам своей культуры. Однако первоначально в значительной степени оно обязано частным инициативам предпринимателей, поддержанных государственной программой по сохранению культурного наследия, что и пробудило общественный интерес к абровым тканям, их производству и бытованию. Вместе с тем обобщающим названием для всех тканей, вырабатывающихся в абровой технике в Узбекистане сегодня, стал «атлас», который в советское время создавал один из узнаваемых «образов» не только Узбекистана, но и Таджикистана.

---

<sup>1</sup> *Абр* — узб., тадж. «облако», «туча»; в международной текстильной практике такие ткани называются «икат».

<sup>2</sup> Кроме Маргилана, несколько таких предприятий в последние годы появились также в Намангане и Андижане.

<sup>3</sup> Коган Э. С. Положение крестьянства и развитие местных промыслов в Средней Азии в конце XIX и начале XX века // Труды Государственного исторического музея. М., 1955. Т. 28. С. 207.

<sup>4</sup> Государственный музей истории и культуры народов Узбекистана (кол. оп. О. А. Сухаревой, кол. № Э68–199); ПИМА, 2010.

<sup>5</sup> В халате из полосатого атласа изображен, например, «старший полицейский» г. Андижана на одной из фотографий 1890-х гг. в альбоме фотографа Н. В. Брандорфа (Отдел эстампов Российской национальной библиотеки).

<sup>6</sup> РЭМ, кол. № 5155–38–69.

<sup>7</sup> Само название этой ткани с гладкой блестящей лицевой стороной — *атлас* — от персидского «атлас» — «гладкий» (Клейн В. Иноземные ткани, бытовавшие в России до XVIII века и их терминология. М., 1925. С. 47), которым они обозначались в Средней Азии, указывает на ее переднеазиатское происхождение в регионе.

<sup>8</sup> Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Л., 1933. Ч. I. Вып. 3. С. 453, 456; Мукминова Р. Г. К характеристике самаркандских тканей конца XV–XVI в. // Общественные науки в Узбекистане. 1970. № 9. С. 102; Фахретдинова Д. А. О среднеазиатских тканях «занданичи» в XVI–XIX веках // Общественные науки в Узбекистане. 1971. № 3. С. 72; Фехнер М. В. Торговля Русского государства со странами Востока в XVI веке. М., 1956. С. 75.

<sup>9</sup> Клейн В. Указ. соч. С. 62.

<sup>10</sup> Уляницкий В. А. Сношения России с Среднею Азиею и Индией в XVI–XVII вв. М., 1889. С. 43.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Тренев Д. К. Шелковые ткани Средней Азии, их научное значение, ассортиментика и техника их кустарного производства // Архив РЭМ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 70. Л. 3–4.

<sup>13</sup> Там же. Л. 12.

<sup>14</sup> Махкамова С. Узбекские абровые ткани. Ташкент, 1963. С. 15.

<sup>15</sup> Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982. С. 56.

<sup>16</sup> Турсунов Н. Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие ремесла Ходжента и его пригородов в конце XIX–начале XX в.). Душанбе, 1974. С. 98.

<sup>17</sup> 1962 г. шелкокомбинат перестал выпускать этот вид ткани, но спустя десять лет появилось производственное объединение «Худжантатлас», где в 1979 г. возобновили выпуск ханатлас.

<sup>18</sup> В 1933 г. была построена Душанбинская шелкомотальная фабрика, при которой существовало небольшое ткацкое производство. В 1942 г. там установили эвакуированное в Таджикистан оборудование Московской шелкоткацкой фабрики имени Щербакова, благодаря чему фабрика превратилась шелкоткацкий текстильный комбинат.

UDC 391.1; 391.2; 745.52

*T. G. Emelyanenko*

### Satin Fabrics of Central Asia: Traditions and Modernity

**Emelyanenko Tatyana Grigoryevna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of Central Asia and Caucasus, leading researcher, D. Sc. (History); rem.tatyana@mail.ru

The article discusses the history of the production of satin fabrics in Central Asia and the evolution of the term “atlas” in relation to the fabrics produced in the XIX — early XX centuries, on the territory of the Soviet and the present-day Uzbekistan. Before the XVII century the manufacture of these fabrics was widespread there, but later declined to such an extent that by the end of the XIX century Uzbeks and Tajiks considered them to be “alien” and used only in new types of clothing, and the term “atlas” was attributed only to satin fabrics, ornamented in the technique of *abrbandi (ikat)*. This tradition continued throughout the XX century. At present, the manufacture of the *ikat* fabrics is reviving in Uzbekistan and regardless of the type of weaving the atlas has become their generic name, under which they are positioned and popularized inside and outside the country.

*Key words:* Central Asia, abra fabrics (*ikat*), satin fabrics (*atlas*).

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ



# МУЗЕЙ ТРАДИЦИИ ЭТНИЧНОСТЬ

№ 1 (9)

Санкт-Петербург  
2017

# ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ

УДК 39: 392.31; 392.51

## Свадебный занавес в традиционной культуре оседлого населения Средней Азии (узбеки, таджики)

ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ЕМЕЛЬЯНЕНКО

Российский этнографический музей, Санкт-Петербург

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Средней Азии и Кавказа  
e-mail: rem.tatyana@mail.ru

В статье проводится сравнение особенностей бытования свадебного занавеса в традиционной свадебной обрядности народов Средней Азии. Автор приходит к заключению, что у оседлых узбеков и таджиков, как и у кочевых в прошлом тюркских народов, занавес, а также комплект вышитых покрывал *сузани*, входивших в приданое, представляют собой рудиментарную или редуцированную форму переносного свадебного жилища, которое когда-то у них существовало и, согласно архаическим семейно-брачным отношениям, принадлежало женщине.

*Ключевые слова:* узбеки, таджики, свадебная обрядность, свадебный занавес, вышитые покрывала, свадебное жилище.

UDC 39: 392.31; 392.51

## Wedding Curtains in the Traditional Culture of the Settled Population of Central Asia (Uzbeks and Tadzhiks)

TATYANA G. Emelyanenko, D.Sc. (History)

Russian Museum of Ethnography, St. Petersburg

Chief Researcher, Department of the Ethnography of the Peoples of the Central Asia and the Caucasus  
e-mail: rem.tatyana@mail.ru

The article draws comparison between different peculiarities of the wedding curtain in the traditional marriage rites of Central Asian peoples. It concludes that the settled Uzbeks and Tadzhiks, like the previously nomadic Turkic peoples, favoured this kind of curtain, as well as sets of *suzani* embroidered bedspreads, all these being part of the dowry, as a rudimentary or reduced form of a portable wedding abode they had preserved from the remote past when it used to be the property of the woman.

*Key words:* Uzbeks, Tadzhik, marriage ceremony rite, marriage ceremony curtain, embroidered bedspreads, wedding abode.

Свадебный занавес является обязательным атрибутом традиционного свадебного обряда большинства народов среднеазиатско-казахстанского региона. У тюркских народов он носит название *көшөгө* (кирг.), *шемалдык* (каз.), *туты* (туркм.), *чимилдык*, *чимилдурук* (узб.), под названием *чимилик*, *чимилдык* он известен и у оседлого населения оазисов – узбеков, равнинных таджиков, бухарских ирони; у таджиков Каратегина, Дарваза, в Гиссаре свадебный занавес называется *чодир*, *чодыр*.

О свадебном занавесе в разной степени подробно упоминают исследователи свадебной обрядности у всех народов Средней Азии. Однако в основном описываются ритуалы, в которых он используется, тогда как знаковые функции в полисемантическом комплексе свадьбы и его происхождение обычно остаются без внимания. Эта тема получила развитие только в двух одноименных статьях Г.А. Бонч-Осмоловского и Ф.А. Фиельструппа, посвященных генезису свадебного жилища некоторых тюркских, кочевых и полукочевых, народов, которые были опубликованы в 1926 г.<sup>1</sup> Рассматривая убранство свадебного жилища, особенности бытования и знаковые функции свадебного занавеса, авторы приходят к общему выводу, что он является редуцированной формой переносного жилища, которое в историческом прошлом принадлежало женщине и в которое, согласно архаическим нормам семейно-брачных отношений, должен был переселяться ее муж<sup>2</sup>. В отношении свадебного занавеса у оседлого населения Средней Азии подобные исследования до сих пор не проводились, хотя в обрядовом комплексе таджикской и узбекской свадьбы ему принадлежит не менее важная роль, чем у тюркских кочевников. В некоторых локальных свадебных комплексах, например, г. Каракуля (Бухарская область), обряд *чимилдырык* (от *чимилдык* – занавес) был столь же обязателен, как и мусульманское бракосочетание *никох* – только проведение обоих обрядов, по народным представлениям, делало свадьбу правильно организованной и законной<sup>3</sup>. Кроме того, несмотря на многие специфические особенности бытования занавеса у кочевых и оседлых, тюркских и иранских народов региона, можно проследить и существенные схожие черты, указывающие на общее происхождение у них этого оригинального атрибута свадебной обрядности.

Согласно обычаям казахов и киргизов, приводимым, например, в статье Фиельструппа, мать начинала готовить свадебный занавес для дочери, когда та была еще ребенком. По достижении брачного возраста девушка переходила спать на левую половину юрты (где находилась и постель ее родителей), и этим занавесом отгораживали ее спальное место. В дальнейшем

за ним происходили свидания сосватанной девушки с женихом, а позднее – свидания с мужем в период ее послесвадебного возвращения в дом отца до окончательной выплаты калыма или по каким-либо иным причинам. На протяжении всех свадебных обрядов занавес сохранял неразрывную связь со своей владелицей. За ним девушка находилась в родительской юрте или в специальной палатке (*örğö, otau*), куда переходила под прикрытием занавеса во время свадебных церемоний, совершаемых в ее родном доме. Лишь во время совершения мусульманского обряда бракосочетания *никох* вместе с ней за занавесом мог быть и жених<sup>4</sup>. При переезде в юрту или аул мужа невесту накрывали свадебным занавесом целиком либо, как, например, у казахов, несли его перед ней, закрывая от посторонних. Затем занавес вешали в юрте отца мужа или в отдельном, предназначенном для новобрачных жилище, и она находилась за ним в течение последующих свадебных церемоний, которые здесь проводили. Кроме того, за занавесом новобрачная скрывалась от посторонних и членов новой семьи (исключение составлял обряд «открывания лица» невесты) на протяжении всего периода сакральной инициации, составляющего, в зависимости от той или иной этнической традиции, от нескольких дней до нескольких месяцев или до рождения ребенка<sup>5</sup>.

У оседлых узбеков и таджиков свадебный занавес хотя и изготавливали заранее, но использовали лишь непосредственно во время свадьбы. Им отгораживали передний угол гостевой комнаты, где находилась невеста в окружении родственников, подруг и *янга* – представительниц(ы) жениха во время ритуалов, проводимых в доме ее родителей<sup>6</sup>. Здесь могло происходить ее знакомство с родственниками жениха (обряд *рубаник*), сюда приходили поверенные лица – *вакил*, чтобы спросить о ее согласии на брак во время бракосочетания по религиозному обряду *никох*<sup>7</sup>. После совершения *никоха* (он проводился в доме невесты или на нейтральной территории) за свадебным занавесом мог находиться и жених – вместе с невестой или один. Так было принято после *никоха* устраивать угощение для молодого и его друзей в комнате, где в это время за свадебным занавесом вместе с *янгой* сидела новобрачная, и муж должен был периодически заходить к ней; за этим занавесом происходило его ритуальное переодевание в одежду, присланную родителями девушки<sup>8</sup>; здесь совершалась первая совместная трапеза молодоженов, проводился обряд смотра в зеркало и другие магические ритуалы<sup>9</sup>. В современных сценариях узбекской и таджикской свадьбы, несмотря на значительное упрощение и сокращение в ней старинных обрядов, свадебный занавес не только



Илл. 1. Свадебный занавес чимилдык в доме невесты. В один из его верхних углов завязывают деревянную ложку, в другой — нож и ветку плодового дерева в качестве оберега и благопожелания. Нижний край занавеса поднимают и перекидывают наружу, что символизирует благополучный уход девушки из родного дома; в доме мужа край занавеса наоборот будет перекинут назад. Невеста первая встает под занавес, жених появится в комнате спустя некоторое время в сопровождении грузей и встанет рядом с ней. Самарканд. 2007. Фото автора

сохранил свое значение, но и по-прежнему выступает как символическое «убежище» сначала невесты, а после *никоха* или непосредственно перед *никохом* — обоих молодоженов; хотя уже условно отделяет и скрывает их от окружающих, так как обычно собран над головами новобрачных<sup>10</sup> (илл. 1).

После отъезда новобрачной в дом мужа свадебный занавес вместе с вещами приданого перевозили туда и сразу вешали в одной из комнат, предназначенных для молодоженов. Когда прибывала молодая, ее помещали за занавес, а затем к ней присоединялся муж, приезжавший несколько позднее. После повторения некоторых из ритуалов, которые проводили за или под занавесом в доме девушки, в частности, совместную трапезу из продуктов и блюд, привезенных из дома девушки, как и в юрте, за занавесом молодоженам стелили брачную постель<sup>11</sup>.

У хивинских узбеков, аналогично с описанным Фиельструпом обычаем киргизов, казахов и других кочевых в прошлом народов, жена переезжала в дом мужа под прикрытием свадебного занавеса — его растягивали над ней<sup>12</sup>.

Согласно свадебным традициям других локальных групп оседлых узбеков и таджиков занавес заменяли вышивки или головные покрывала. В Ургуте, Самарканде, селениях верховий Зеравшана девушку сажали на лошадь и с головой накрывали большим *сюзани* или везли под балдахин из вышивок. В горно-таджикских селениях на нее набрасывали три платка, которые все вместе, как и свадебный занавес, назывались *чодар*<sup>14</sup> (илл. 2).

Таким образом бытование свадебного занавеса у тюркских и иранских народов Средней Азии — как кочевых, так и оседлых — имеет общее в основных позициях: свадебный занавес находится с невестой в доме ее родителей, перевозится с ее вещами в дом мужа, причем во время переезда девушку везут под занавесом (или, как у таджиков и узбеков, под заменяющим



Илл. 2. Невеста под вышитым покрывалом во время отъезда из дома родителей. Самарканд. 2007. Фото автора

его вышитым покрывалом), и в течение еще какого-то срока остается там «местом обитания» новобрачной и/или новобрачных. Еще большее сходство прослеживается при анализе знаковых функций, которые отводятся занавесу в свадебном обряде.

Одна из них — охранительная и благопожелательная магия. В связи с этим обращает на себя внимание прежде всего тот факт, что изготавливать, вешать и снимать занавес повсеместно поручалось женщинам благополучным в браке и многодетным, чтобы их жизненная удача передалась молодой семье. У тюркских народов занавес готовила мать невесты, но для его орнаментации (в технике *курок*) собирала разноцветные кусочки тканей, оставшиеся после шитья одежды в других семьях<sup>15</sup>.

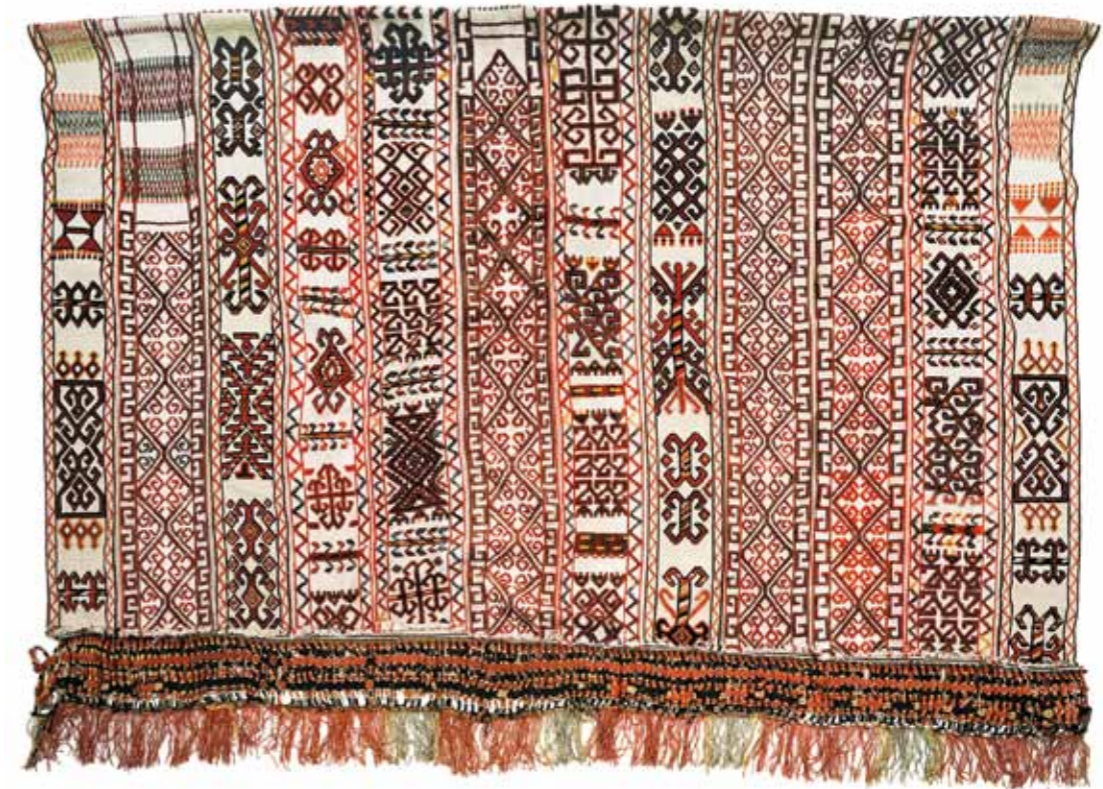
Изготовление занавеса у узбеков-хивинцев представляло один из обрядов свадебного цикла, называемый *кушаяна бичим*, главными действующими лицами которого были две старые женщины — одна готовила нитки, иголки, а другая кроила занавес. Им помогала *ходим* (представительница общины, помогавшая ее членам в проведении обрядов), обязанностью которой, кроме того, было «провоцировать» всех участниц *кушаяна бичим* на то, чтобы они много и громко смеялись (смеховая магия). Продолжали же работу молодые родственницы жениха, а старая женщина, разрывая руками остатки ткани на мелкие кусочки, раздавала лоскутки гостям<sup>16</sup>. У таджиков вешать и снимать занавес также поручали пожилой и успешной в семейной жизни женщине, награждая ее за это подарком.

Снятие свадебного занавеса, которое происходило в разные сроки в зависимости от местной традиции (на седьмой день, через 10 или 40 дней, 2–3 месяца или год и более, до рождения первого ребенка), сопровождалось специальным обрядом — *чодорканон* (*чодарканон*)<sup>17</sup>. Известно, что и комплекты вышивок, входившие в приданое и украшавшие комнату невесты, а затем — новобрачных, являлись результатом многолетнего труда матери и других женщин

ее семьи, некоторые передавались по наследству из поколения в поколение.

О магической функции свадебных занавесей могут свидетельствовать также материал, из которого они изготавливались, орнамент и дополнительные детали. У киргизов, казахов, полукочевых узбеков, каракалпаков занавеси орнаментировали в лоскутной технике (*курок*, *курама*), которая у всех народов Средней Азии в прошлом использовалась для украшения, прежде всего, ритуально значимых предметов: детской одежды, головных уборов, принадлежностей для колыбели, мешков для зеркала *ойнахалта* и гребня *шопахалта*, наволочек для подушек, покрывал на погребальные носилки и многих других вещей. Такие лоскутные фрагменты придавали им свойства оберега<sup>18</sup>.

Аналогичные функции выполняла аппликация из белой ткани в виде рогеобразных завитков; ею орнаментировали свадебные занавеси некоторые группы полукочевых узбеков<sup>19</sup>. Аппликация и лоскутная техника в сочетании с вышивкой, узоры которой также содержали магический смысл, украшали занавеси южных киргизов<sup>20</sup>. Свадебный занавес у каракалпаков и кочевых узбеков сшивали из узоротканых полос, служивших для крепления войлочных покрывал юрты<sup>21</sup> (илл. 3).



Илл. 3. Свадебный занавес, сшитый из узоротканых лент для крепления и украшения праздничной юрты. XIX в. Каракалпаки. РЭМ, колл. 8230-1



Илл. 4. Свадебный занавес, сшитый из кустарного бархата с абровым (в технике «икат») узором. Благодаря пестроте расцветки и семантике стилизованных узоров абровые ткани традиционно использовали для изготовления ритуальных предметов. XIX в. Узбеки. РЭМ, колл. 6782-21882

У туркмен-емрели свадебный занавес был из белого шелка, с кистями *сечек* из красных шелковых ниток по краям и с прикрепленными в центре перьями филина, когтями беркута, различными амулетами *дагдан*<sup>22</sup>. Шелковый занавес бытовал и в зажиточных горно-таджикских семьях, однако более распространен был занавес из кустарной хлопчатобумажной ткани в редкую цветную полоску на белом фоне<sup>23</sup>, и не столько из-за большей доступности этого материала, сколько из-за ритуальной значимости хлопчатобумажных тканей ручного производства вообще в таджикской культуре, особенно белых или с преобладанием белого цвета, который у многих народов региона, прежде

всего оседлых, почитался как цвет святости и чистоты. У таджиков Файзабада, например, в позднее время свадебные занавеси хотя и делали из ярких цветных шелков, но обшивали с двух сторон – в знак магического пожелания счастливой и светлой жизни – полосой белого мадаполама. Во время обряда снятия занавеса *чодарканон* эту белую полосу отрывали, разрезали на куски и раздавали их присутствующим женщинам<sup>24</sup>. В Бухаре, Самарканде, Нурате, Ура-тюбе и других районах, где вышивальное искусство получило особое развитие, свадебные вышивки обязательно выполняли на белых кустарных хлопчатобумажных тканях, вышитые покрывала *сузани* нередко использовали

в качестве свадебных занавесей. Свадебные занавеси, сплошь покрытые вышитыми узорами, известны также у казахов, вышивка играла важную роль в декоре киргизских тушкиизов<sup>25</sup> (илл. 4).

Магико-охранительные функции свадебных занавесей (как собственно занавесей, так и применявшихся в качестве занавесей покрывал *сузани* у таджиков и оседлых узбеков), акцентированные символикой узоров и/или материала, определяли и их роль в институте избегания, известного в прошлом у всех народов Средней Азии и в рудиментарных формах сохранившегося до настоящего времени. Практиковалось избегание между женихом и родителями невесты, невестой/новобрачной и родителями жениха, между брачующимися<sup>26</sup>. Таким образом свадебный занавес, скрывая и защищая новобрачных в «переходный» период их сакральной инициации, включался в обрядовую систему, восходящую к культу предков и знаменующую собой разрыв новобрачной со своим родом и приобщение к роду мужа<sup>27</sup>. У таджиков подобное семиотическое значение занавеса можно проследить и в других переходных обрядах жизненного цикла: покрывалом, носящим, как и свадебный занавес, название *чодир/чодар*, накрывали носилки с покойным пожилого возраста при переноске на кладбище, занавесом *чодар* отгораживали помещение с новорожденным<sup>28</sup>.

Общим для различной этнокультурной среды региона оказывается и представление о свадебном занавесе как редуцированной форме жилища (переносного по своей природе) невесты/новобрачной, отмеченное Г.А. Бонч-Осмоловским и Ф.А. Фиельструпом у тюркских народов. У большинства из них эту функцию свадебный занавес начинает выполнять с вступления девушки в период половой зрелости или после обручения<sup>29</sup>. Как отмечалось, он отделяет ее спальное место на левой стороне юрты, расценивавшейся в качестве пограничной с «внешним» миром, в который должна будет уйти выросшая дочь<sup>30</sup>. Занавес и постель новобрачных в юрте мужа также располагались на левой половине, если они проживали в юрте вместе с его родителями, и только в собственной юрте они спали за занавесом на правой, хозяйской, стороне помещения<sup>31</sup>. Занавес как символический образ ее родного жилища (и рода) сопровождал, охранял и изолировал девушку от «чужого» окружения, пока она не становилась его полноправным членом, что происходило после рождения ребенка. Тогда занавес «передавал» свои сакральные функции ее новому дому, в котором отныне ей предстояло жить и который становился для нее родным<sup>32</sup>.

У оседлых народов свадебный занавес, хотя и фигурирует преимущественно только непо-

средственно в день свадьбы, но так же, как в юрте, выступает связующим звеном между родным и новым жилым пространством новобрачной. К сожалению, в этнографической литературе отсутствуют конкретные указания на то, где именно размещался свадебный занавес; обычно упоминается передний угол комнаты (и в доме родителей, и в доме мужа)<sup>33</sup> или часть комнаты, но представляется, что в данном случае это не имело принципиального значения. Мусульманское брачное законодательство предусматривало обязательное предоставление новобрачным отдельного и, по возможности, изолированного помещения, чтобы жена или оба молодожена (в соответствии с локальными традициями) могли соблюдать требования института избегания. Символическое жилище женщины в этом случае определял не столько занавес, сколько многочисленные вышивки: сначала их развешивали в комнате, где находилась невеста в доме своих родителей, а затем вместе с приданным, включающим постельные принадлежности, одежду, ткани, ковры и войлоки, утварь и другие предметы, которые составляли внутреннее «содержание» любого жилища (как оседлого, так и кочевого), перевозили в дом мужа и размещали в комнате молодоженов<sup>34</sup>.

В комплект вышивок входили как предметы убранства помещения, например, занавеси для стеновых ниш, покрывала на сандал, так и предназначенные для постели новобрачных простыни, покрывала на подушки, на саму постель и на *рахт* – сложенные стопкой постельные принадлежности. Свадебный занавес оставляли висеть в комнате после свадьбы на срок от сорока дней до рождения ребенка, постепенно убрали и остальные вышивки, что символизировало окончание адаптационного периода девушки в новой семье. Как и в юрте, где свадебный занавес использовался в качестве полого над спальным местом, у оседлых народов свадебный занавес и/или вышивки маркировали непосредственно постель<sup>35</sup>, «хозяйкой» которой считалась женщина, так как именно в ее приданое входило большинство постельных принадлежностей, а при разводе или после смерти они частично возвращались в ее семью. Растительные узоры разнообразных вышитых изделий являлись символическим пожеланием счастливой и благополучной жизни, главным критерием которой считалось наличие детей. У таджиков Гиссара во время обряда *чодарканон* свадебную занавеску снимали многодетные женщины; в нее клали сладости, хлеб, ветки плодовых деревьев, зеркало, куски белого материала, затем все заворачивали в сверток в виде запеленатого ребенка, который давали подержать молодой с целью магического пожелания плодородности<sup>36</sup>. Таким образом, свадебный занавес и вышивки

подчеркивали ее ответственность и главенствующую роль в создании полноценной семьи и обустройстве семейного дома.

Важное указание на генетическую связь свадебного занавеса и комплекта свадебных вышивок с жилищем, принадлежащим женщине, можно найти также в обычаях и ритуалах, сопровождавших их изготовление. Так, вышивки – а в некоторых местах и свадебные занавеси – делали женщины из семьи невесты. Становясь основным убранством помещения молодой семьи, эти предметы передавали ему «женское начало» ее рода. У джиргатальских киргизов, например, для шитья свадебного занавеса из кусочков тканей созывали односельчан – *хашар*<sup>37</sup>. Изготовление свадебного занавеса у хивинских узбеков так же проходило в присутствии многих приглашенных пожилых и молодых женщин<sup>38</sup>. Коллективный труд объяснялся не столько практической необходимостью, сколько представлениями о его магической силе; к *хашару* прибегали при всех ответственных работах, в том числе при строительстве дома, рытье и очистке арыков, питающих водой посеи и сады.

Образ дома у равнинных таджиков и оседлых узбеков дополнительно создавался вышивками – *сузана*, заполняющими все пространство комнаты новобрачных. Убранство брачной комнаты этих народов, так же, как у крымских татар, османов, малоазийских узбеков, описанное Г.А. Бонч-Осмоловским<sup>39</sup>, превращало ее в нарядную палатку, и свадебный занавес был одним из обязательных ее элементов. Эта семантика подтверждается тем, что наиболее старинные образцы вышитых покрывал на постель новобрачных, известные по музейным собра-

ниям, сшиты из пяти полос ткани<sup>40</sup>, как и свадебный занавес *перде* крымских татар. По мнению Г.А. Бонч-Осмоловского, у последних это было связано с пятичастной конструкцией палатки или кибитки (четыре боковых части и навес), из которой и эволюционировало, в частности, *перде*<sup>41</sup>. Аналогичная связь, очевидно, существовала также между свадебной кибиткой и *сюзани* и свадебным занавесом в таджикско-узбекской обрядовой культуре.

Примечательно, что термин *чодир*, *чодар*, которым обозначается свадебный занавес горных таджиков, переводится так же, как «палатка», «шатер»<sup>42</sup>, и в этом значении он имеет более широкое распространение, что свидетельствует, вероятно, не только о символической, но и некогда реальной идентичности этих предметов. В XIX – начале XX в. в Бухарском оазисе существовали легкие садовые палатки из ткани – *чодир*, которые устанавливали для отдыха и в дни праздников. Их делали из хлопчатобумажной кустарной ткани *карбос*, окрашенной в зеленый цвет, а внутри богато украшали панно с аппликациями из различных тканей<sup>43</sup>.

Таким образом, учитывая вышеприведенные доводы, можно предположить, что в культуре оседлого населения Средней Азии – таджиков и оседлых узбеков, как и у тюркских кочевых народов, в историческом прошлом имелось специальное переносное свадебное жилище, причем символическая форма его сохранилась не только в свадебном занавесе, но и в свадебных вышивках. Последние, хотя в настоящее время уже чаще не в ручном исполнении, а машинного производства, по-прежнему составляют обязательную часть приданого и убранства комнаты новобрачных.

<sup>1</sup> Бонч-Осмоловский Г.А. Свадебные жилища турецких народностей // Мат-лы по этнографии. – Т. III. – Вып. 1. – Л., 1926. – С. 101–110; Фиельструп Ф.А. Свадебные жилища турецких народностей // Там же. – С. 111–122.

<sup>2</sup> Фиельструп Ф.А. Свадебные жилища. Указ. соч. – С. 121, 122; Бонч-Осмоловский Г.А. Свадебные жилища. Указ. соч. – С. 109.

<sup>3</sup> Емельяненко Т.Г. Современная свадьба в Каракуле: традиции и инновации // Музей. Традиции. Этничность. – СПб., 2013. – № 1. – С. 27.

<sup>4</sup> Фиельструп Ф.А. Свадебные жилища. Указ. соч. – С. 118.

<sup>5</sup> Там же. – С. 117–120.

<sup>6</sup> Исключение составляло использование занавеса в хивинской свадьбе: как следует из описания Н.П. Лобачевой, его не вешали в комнатах (ни в доме девушки, ни ее мужа) – невеста сидела в углу отдельной комнаты, закрытая платками, – а накидывали на нее

и ее подруг после *никоха* (Лобачева Н.П. Хивинская свадьба // Этнография в Таджикистане. – Душанбе, 1985. – С. 119).

<sup>7</sup> Нурджанов Н. Свадьба // Таджики Каратегина и Дарваза. – Душанбе, 1976. – Вып. 3. – С. 44, 46, 47.

<sup>8</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. – М.; Л., 1959. – С. 129; Сухарева О.А. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды таджиков к. Шахристан // Сб. научного кружка при Восточном факультете САГУ. – Вып. 1. – Ташкент, 1928. – С. 81.

<sup>9</sup> Нурджанов Н. Свадьба. Указ. соч. – С. 49.

<sup>10</sup> Емельяненко Т.Г. Современная свадьба в Каракуле. Указ. соч. – С. 28; Она же. Современная свадьба таджиков Самарканда // Материалы XXXIII среднеазиатско-кавказских чтений. Этнология, история, археология, культурология. 2008–2009. Лавровский сборник. – СПб., 2009. – С. 261.

<sup>11</sup> Кисляков Н.Н. Семья и брак у таджиков. Указ. соч. – С. 109, 132, 182; Мардонова А. Свадебное торжество у таджиков Файзабада // История и этнография народов Средней Азии. Сборник статей. – Душанбе, 1981. – С. 116; Мардонова А. Обряд «чодарканон» у таджиков Гиссара // Кратк. содерж. докл. среднеазиатско-кавказских чтений. Апрель 1985 г. – Л., 1986. – С. 34; Нурджанов Н. Свадьба. Указ. соч. – С. 52.

<sup>12</sup> Лобачева Н.П. Хивинская свадьба. Указ. соч. – С. 122.

<sup>13</sup> Сухарева О.А. Некоторые вопросы брака. Указ. соч. – С. 82; Она же. К истории развития самаркандской декоративной вышивки // Литература и искусство Узбекистана. – Ташкент, 1937. – Кн. 6. – С. 122; Широкова З.А. Декоративные вышивки таджиков верховий Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии. – Душанбе, 1981. – С. 130.

<sup>14</sup> Нурджанов Н. Свадьба. Указ. соч. – С. 46.

<sup>15</sup> Фиельструп Ф.А. Свадебное жилище. Указ. соч. – С. 118.

<sup>16</sup> Лобачева Н.П. Хивинская свадьба. Указ. соч. – С. 119.

<sup>17</sup> Мардонова А. Обряд. Указ. соч. С. 34; Нурджанов Н. Свадьба. Указ. соч. – С. 54.

<sup>18</sup> Писарчик А.К., Хамиджанова М.А. Узорные изделия из кусочков материи // Таджики Каратегина и Дарваза. – Душанбе, 1970. – Вып. 3. – С. 204–212.

<sup>19</sup> Кармышева Б.Х. Юрта в современном быту узбеков // Народные мастера. Традиции, школы. – М., 1985. – Вып. 1. – С. 267, 268.

<sup>20</sup> См.: РЭМ, кол. № 6371–52.

<sup>21</sup> См.: РЭМ, кол. № 8230–1; 8762–22801; 362–12.

<sup>22</sup> Теджов А. Свадебные обряды туркмен-емрели // Материалы по исторической этнографии туркмен. – Ашхабад, 1987. – С. 63.

<sup>23</sup> Мардонова А. Свадебное торжество у таджиков Файзабада // История и этнография народов Средней Азии. – Душанбе, 1981. – С. 107, 108.

<sup>24</sup> Мардонова А. Свадебное торжество. Указ. соч. – С. 107, 108.

<sup>25</sup> См.: РЭМ, кол. № 1471–27; 8762–23449.

<sup>26</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. Указ. соч. – С. 203.

<sup>27</sup> Там же. – С. 193.

<sup>28</sup> Писарчик А.К., Хамиджанова М.А. Узорные изделия из кусочков материи. Указ. соч. – С. 211.

<sup>29</sup> Бонч-Осмоловский Г.А. Свадебное жилище. Указ. соч. – С. 109, 181; Фиельструп Ф.А. Свадебное жилище. Указ. соч. – С. 120.

<sup>30</sup> По этой причине обычно слева от входа помещаются мешки с зерном (т.е. еще не обработанными продуктами), конская упряжь, арканы и др. предметы, связанные с деятельностью людей вне юрты, тогда как посуда, сосуды с водой, маслом, мукой, ткацкие принадлежности, одежда – компоненты жизни внутри юрты – располагаются в правой ее части.

<sup>31</sup> Фиельструп Ф.А. Свадебное жилище. Указ. соч. – С. 111.

<sup>32</sup> Там же. – С. 121.

<sup>33</sup> Сведения имеются только о бухарских ирони, у которых в доме невесты занавес вешали «в правом углу торцовой стены» комнаты, а у жениха – в левом (см.: Люшкевич Ф.Д. Этнографическая группа ирани // Занятия и быт народов Средней Азии. – Л., 1971. – С. 62, 64). Однако, если исходить из определения «торцовой стены», приведенного в БСЭ (изд.-е 2-е. – Т. 43. – С. 26), как поперечной (короткой) стороны «прямоугольного в плане здания», а в античных храмах и средневековых базиликах – стены главного фасада здания, то занавес должен был бы располагаться в доме девушки слева от входа, в доме мужа – соответственно, справа.

<sup>34</sup> Сухарева О.А. Некоторые вопросы брака. Указ. соч. – С. 82; Широкова З.А. Декоративные вышивки. Указ. соч. – С. 130.

<sup>35</sup> У хивинских узбеков из свадебного занавеса впоследствии шили одеяло (см.: Лобачева Н.П. Хивинская свадьба. Указ. соч. – С. 119). У крымских татар свадебный занавес *перде* служил для закрывания постельных принадлежностей, сложенных на сундуке (см.: Бонч-Осмоловский Г.А. Указ. соч. – С. 104).

<sup>36</sup> Мардонова А. Обряд. Указ. соч. – С. 34.

<sup>37</sup> Писарчик А.К., Хамиджанова М.А. Узорные изделия из кусочков материи. Указ. соч. – С. 211.

<sup>38</sup> Лобачева Н.П. Хивинская свадьба. Указ. соч. – С. 119.

<sup>39</sup> Бонч-Осмоловский Г.А. Свадебное жилище. Указ. соч. – С. 104.

<sup>40</sup> РЭМ, кол. № 58–140, 149, 164: вышивки датированы первой половиной XIX в.

<sup>41</sup> Бонч-Осмоловский Г.А. Свадебное жилище. Указ. соч. – С. 103, 108, 109.

<sup>42</sup> Таджикско-русский словарь. – М., 1954. – С. 444.

<sup>43</sup> Жилина А.Н., Кузнецов А.И. К истории поселений и жилища Каракульского оазиса Бухарской области // Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1971 г. – М., 1972. – С. 34; Сухарева О.А. Позднефеодалный город Бухара. – Ташкент, 1962. – С. 133.

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ



# МУЗЕЙ ТРАДИЦИИ ЭТНИЧНОСТЬ

№ 1 (7)

Санкт-Петербург  
2015

# ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ

УДК 395

## Отражение представлений о достатке и благополучии в предметном мире таджиков и узбеков центральных районов Средней Азии

ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ЕМЕЛЬЯНЕНКО

Российский этнографический музей, Санкт-Петербург  
Доктор исторических наук, научный сотрудник ведущей категории, отдел этнографии  
Кавказа, Средней Азии и Казахстана  
e-mail: rem.tatyana@mail.ru

В статье рассматривается, как народные и в значительной степени определявшиеся исламом представления о достатке и благополучии влияли на особенности ассортимента и эволюцию предметов быта и одежды в культуре повседневности таджиков и узбеков.

*Ключевые слова:* ислам, предметный мир, этнические стереотипы, таджики, узбеки.

UDC 395

## Reflection of the Concepts of Prosperity and Well-Being in the Objective World of Tajiks and Uzbeks of Central Regions of Central Asia

TATYANA G. EMELYANENKO, DSc (History)

Senior researcher, high level academic specialist, Department of Ethnography  
of the Peoples of the Caucasus, Central Asia and Kazakhstan  
Russian Museum of Ethnography, St. Petersburg, Russia  
e-mail: rem.tatyana@mail.ru

The article describes how traditional concepts of prosperity and well-being, largely influenced by Islam, had an effect on the range and evolution of household items and clothing in traditional culture of everyday life of Tajiks and Uzbeks.

*Key words:* Islam, items, ethnic stereotypes, Tajiks, Uzbeks.

Центральные районы Средней Азии – Среднеазиатское междуречье, называвшееся арабами Мавераннахр – территория наиболее раннего распространения ислама в регионе. Первыми последователями этой религии стало местное оседлое ираноязычное и тюркское население – предки современных таджиков и узбеков. История этих народов на протяжении многих веков развивалась в рамках исламской идеологии, под влиянием которой формировались стереотипы

повседневной культуры, включая этические нормы поведения и взаимоотношений, особенности предметного мира. Многие из них имели доисламское происхождение, были обусловлены спецификой этнической истории, однако, при отсутствии в исламе антитезы религиозного и светского, органично вошли в комплекс исламских представлений и ценностей, определявших традиционное мировоззрение таджиков и узбеков.

Отношение к достатку, богатству и благополучию является одним из ключевых понятий в исламе. Коран предписывает мусульманам вести скромный образ жизни (31:17, 18), осуждает скупость, накопительство и излишество (4:41; 43:65), чрезмерность в притязаниях и использовании своих возможностей (39:5). Мусульмане – «те, которые, тратя, не расточительствуют и не скупятся, а бывают между этим ровны» (25:67)<sup>1</sup>. Вопросы отношения к богатству затрагивались и в этико-дидактических произведениях, получивших особое развитие в исламской литературе. Так, в «Кабус-намэ» (1082–1083), одном из сочинений этого жанра, автор настоятельно советует довольствоваться тем, что имеешь, «ибо нетребовательность – тот же достаток», а расточительство «и в еде, и в поступках, и в речах, и во всяком деле» называет пороком, который «умоляет тело, терзает душу, сушит разум и убивает живого»<sup>2</sup>.

Европейцы, посещавшие мусульманские страны, всегда поражались бросающейся в глаза бедности местного населения. Франсуа Бернье (1620–1688) – врач и путешественник XVII века, побывавший в Иране, Османской империи, в государстве Великих Моголов, писал, что народ там «почти поголовно нищ или старается им казаться», что не найдется никого, кто бы интересовался изяществом и красотой изделий ремесленников, так как все гонятся только за дешевизной, и из страха, что его сочтут богатым, никто не смеет даже носить красивую одежду или вкусно есть и пить<sup>3</sup>. Примерно так же описывали почти 200 лет спустя европейские и российские исследователи и путешественники быт и среднеазиатских народов. Так И.И. Краузе (1845–1909), много лет проживший в Ташкенте и занимавшийся, в частности, изучением местных народных промыслов и ремесел<sup>4</sup>, с горечью отмечал: «Жизнь под постоянным оком различных органов ханского режима, постоянный риск испытать на себе право сильного, раздоры ханов, отсутствие уверенности в завтрашнем дне заставили сарта (так называли в литературе того времени местное оседлое таджико- и узбекоязычное население – Т.Е.) вести себя и свои дела незаметно, скрывать доходы, не бросаться в глаза»<sup>5</sup>. Этими обстоятельствами И.И. Краузе, в частности, объяснял малохудожественность, однотипность и низкое качество произведений местных ремесленников, увиденных им на Ташкентской кустарной выставке 1890 года.

Вместе с тем подобные суждения являлись «внешними», принадлежали людям другой культуры, тогда как для менталитета представителей ислама установившийся на основе религиозных предписаний порядок являлся нормой. Об этом свидетельствует в частности то, насколько неохотно оседлое население Средней Азии рас-

ставалось с традиционным укладом, вводило в свой обиход новые предметы фабричного производства после присоединения региона к России и образования на его территории Туркестанского генерал-губернаторства (1867). Казалось бы, значительно более качественные, чем местные кустарные, фабричные ткани, фарфоровая посуда и другие изделия российской промышленности должны были стать престижными, свидетельствовать о достатке их владельца. Однако даже в состоятельных семьях предпочитали использовать привычные вещи.

В некоторых случаях это напрямую было связано с религиозной традицией. Так, местное население отказывалось покупать резиновые галоши, которые могли заменить традиционную верхнюю обувь *кауш* и были схожи с ней по фасону, из-за заводского клейма на подошве – в нем было название завода-производителя, а любой текст считается в исламе священным и недопустимо, чтобы его «топтали» ногами<sup>6</sup>. Еще раньше английские торговцы столкнулись с тем, что поставляемые ими в Среднюю Азию ткани для чалм не пользовались спросом, так как на концах у них, вероятно в фабричном клейме, были вытканы птицы, то есть живые существа, запрещенные к изображению в исламе<sup>7</sup>. Но не меньшее значение имело следование обычаю, сунне, являющееся основополагающим и концептуальным в исламе.

Например, среди узбеков и, особенно, таджиков, известных своими ткацкими традициями, долго не находил спроса фабричный текстиль, поскольку ни по качеству, ни по рисунку, ни по расцветке не соответствовал местным вкусам. Это наносило серьезный урон торговой-экономической деятельности российских предпринимателей, и правительству даже пришлось прибегнуть к определенным мерам. Для этого в 1881 году в Самарканде была собрана коллекция традиционных кустарных тканей, чтобы русские промышленники могли разработать специальный, «азиатский», ассортимент<sup>8</sup>. Потребовалось несколько лет, чтобы ситцы «русского» стиля, например, с цветочным узором, стали восприниматься населением привычно и как «свои». Только в начале XX века на среднеазиатском рынке наступили перемены: «Туземец теперь выбирает себе на платье материю подо- роже, да покрепче и готов совсем отступить от непрактичных туземных бумажных тканей. Присматриваясь к обстановке своих русских соседей, туземец <...> перенимает то, что практично, дешевле и прочно, но, кроме того, и мода имеет свое значение для жителей каждого населенного пункта. Русские мануфактурные торговцы давно уже заметили, что ситец какого-либо затейливого рисунка иногда в несколько дней становится модным в известном городе: его

берут нарасхват»<sup>9</sup>. Но даже в городах таджики и узбеки еще до 1940-х годов отдавали предпочтение традиционным тканям и одежде<sup>10</sup>, отчасти сохранив привычные расцветки (полосатый и абровый узоры, определенные цветовые предпочтения) и в своем современном национальном костюме.

Состав и покрой деталей костюма на протяжении XX столетия также менялись медленно. Устаревшие фасоны традиционно определяли специфику костюма пожилых людей, а если учесть, что по местным представлениям преклонный возраст – это прежде всего возраст духовного созревания, а не физического старения, и начинался он после 40 лет (что подкреплялось и исламской традицией, так как в 40 лет Мухаммед услышал голос Бога и начал свой духовный путь), то их бытование было достаточно продолжительным. Но и новшества в одежде не привели к кардинальному ее изменению: по-прежнему бытует мужской халат традиционного покроя, массовое распространение имеют тюбетейки, у женщин – свободные платья на кокетке, появившиеся еще в начале XX века, под них надевают штаны с широким шагом, удобные для сидения на полу.

Устойчивым явился и сам обычай сидеть, есть и спать на полу, сохранившийся не только в домах традиционного типа, но и в современных квартирах, а вместе с ним – набор предметов интерьера, в частности, матрасы разных размеров (*курпа* и *курпача*), которые стелили на пол, скатерть *дастархан*, заменяющая стол.

Консерватизм таджиков и узбеков в бытовой сфере и ее предметном мире особенно наглядно проступает при сопоставлении с другими среднеазиатскими народами. У кочевых народов, казахов и киргизов, у которых идеологические нормы ислама получили массовое распространение лишь в XX веке, фабричные предметы и прежде всего ткани, например, вошли в обиход сразу, как появились на местном рынке, т.е. во второй половине XIX века, и воспринимались как престижные<sup>11</sup>; бухарские евреи, непосредственные соседи городских таджиков и узбеков, которые имели с ними некогда общие предметы быта, одежду, в конце XIX – начале XX века стали активно переходить на европейский костюм, использовать европейскую мебель, а уже в 1920-х – 1930-х годах расценивали ношение традиционного костюма, обычай есть и спать на полу как признак «отсталости», противопоставляя себя тем самым мусульманскому населению<sup>12</sup>.

Длительность бытования традиционных предметов местного кустарного производства у таджиков и узбеков мотивировалась также и тем, что распространенные у них ремесла и промыслы (как и другие виды деятельности) освящались исламом, имели своими родоначаль-

никами-покровителями – *пирами* – мусульманских святых<sup>13</sup> и, следовательно, их продукция считалась богоугодной. Поэтому ценность предмета, будь то одежда, украшения, посуда и пр., определялась не столько его художественным достоинством и материальной стоимостью, сколько соответствием местной традиции.

Одежду из простых кустарных хлопчатобумажных тканей, например, производство которых в Среднеазиатском междуречье было известно с глубокой древности<sup>14</sup> и являлось наиболее широко распространенным, в прошлом носили в повседневной жизни представители всех сословий. С одной стороны, они были дешевы и общедоступны и, кроме того, имели функции оберега, которыми в народе традиционно наделяли ткани из хлопка: из них шили нижнее платье невесты, тогда как верхние могли быть из любых других дорогостоящих тканей, одежду стариков и траурную одежду. С другой – одежда из таких тканей отвечала требованию ислама о скромности мусульманина. В костюме даже богатого и знатного вельможи, как повседневном, так и праздничном, рубаха и нижние штаны всегда были из бумажных тканей, бумажную подкладку ставили на полупелюшки и шелковые халаты, чтобы таким образом «смягчить» роскошь верхних тканей.

Пример скромности являло собой и облачение бухарского эмира как высшего представителя не только светской, но и духовной власти. По свидетельству современников, костюм эмира обычно демонстрировал «разительный контраст с яркостью и блеском своих залитых в золотую парчу царедворцев»<sup>15</sup>. В одежды из шелка и расшитые золотом эмир облачался лишь при посещении мечети во время двух самых больших мусульманских праздников – Курбана и Рамазана, а также при первом посещении в звании эмира Шахрисабза, почитаемого как «ханский город», поскольку там родился Тимур<sup>16</sup>. Последние эмиры иногда позировали в золотошвейных одеждах для официальных портретных снимков, но этим перечнем обычно ограничивалось использование эмирами таких одежд. Причем во всех случаях это были неординарные события, в которых роскошный наряд имел, очевидно, определенное семиотическое значение, а не просто должен был поразить окружающих своим величием.

Основанием для этого служит особое отношение к шелку, драгоценным ювелирным изделиям и другим предметам роскоши, которое существует в исламе и в традиционной культуре таджиков и узбеков. Согласно нормам ислама ношение шелковой одежды, особенно нательной, считается предосудительным<sup>17</sup>. В Коране (22:23; 76:12) шелк и другие роскошные вещи ожидают правоверного только в раю и должны

служить ему наградой за все невзгоды и терпение при жизни. Участник дипломатической миссии в Бухару 1834 года П.И. Демизон, описывая местный быт и нравы, отмечал, что шелк здесь «могут носить только женщины, так как считается, что если во время молитвы мусульманин будет одет в одежды из чистого шелка, его молитва не дойдет до Аллаха»<sup>18</sup>. Вместе с тем, согласно народным верованиям, шелк обладал магическими свойствами (охрана, придание силы, власти и т.д.). Поэтому он допускался в costume женщин и детей как наиболее «защищенной», уязвимой в сакральном смысле категории общества, а также в одежде тех, кто отвечал за традиционный миропорядок, от кого зависела его устойчивость, а именно, людей, обладающих материальной, социальной, духовной властью – представителей высокопоставленных слоев населения, суфийских шейхов, представителей группы *ак* – «белых» или «святых» – потомков первых принявших в регионе ислам<sup>19</sup>.

Подобные ограничения существовали также в отношении золота, как золотошвейных изделий, так и золотых украшений. Считалось, что золото исходит от самого Аллаха и обращаться с ним, иметь его в своем костюме или обиходе позволено лишь самым благочестивым. Золотое шитье принадлежало к числу привилегированных ремесел, и золотошвейями были исключительно мужчины, так как женские руки могли «осквернить» золотную нить (это относилось и к работе с ювелирными материалами). Ассортимент их продукции был разнообразным, однако если приобретать золотошвейные вещи, принадлежащие к женскому костюму, убранству жилища, кошельки и другие подобные предметы могли все, кому это было по средствам, то «мужскую одежду, шитую золотом, носили лишь эмир и самые высшие сановники, которым такая одежда жаловалась вместе с ярлыком при назначении на должность»<sup>20</sup>. Никто, даже самые высшие сановники государства, не могли заказать для себя у золотошвейев ни халата, ни камзола, ни мундира, ни шаровар, ни обуви, ни чалмы или конской попоны – все это они получали в виде подарков от самого эмира. В свою очередь, правители и хакимы разных областей Бухарского ханства покупали золотошвейные халаты и попоны в связи с ежегодными традиционными подношениями эмиру, в составе которых эти предметы были обязательны<sup>21</sup>.

Эти и другие роскошные предметы в костюме и обиходе являлись знаками избранного, освященного религией положения представителей элитарных слоев мусульманского общества, служили им магической защитой как «ответственных» за традиционные устои. «Мы раздаем <...> жизненные потребности в этой дольней жизни,

возвышаем одних над другими в степенях», – говорится в Коране о законности социального разделения и избранности отдельных групп: «Не засматривайся очами твоими на те блага, какими наделяем мы некоторые семейства» (43:31; 20:131). В возложенной на них «миссии» окружающие их красивые вещи представляли метафорическое выражение эстетической позиции ислама, устанавливающей взаимосвязь между красотой вещи, бытия и Бога, которая была сформулирована в одном из хадисов как «Бог красив, и Он любит красоту»<sup>22</sup>.

При этом даже у знатных и богатых людей в нарядном костюме могли сочетаться предметы разного достоинства и стоимости – из шелка, парчи и дешевого хлопка, из золота, серебра и меди, с драгоценными камнями и цветным стеклом. Традиционным материалом для украшений в Средней Азии являлось серебро, которое в народе наделялось сакральными благожелательными, защитными и очистительными функциями, и серебряные изделия входили в комплект украшений женщин любого сословия. В Бухаре наиболее дорогие образцы ювелиры покрывали позолотой или делали с золотыми накладками, но и в них, как показывают экспонаты музейных коллекций, драгоценные лалы могли соседствовать с вставками из стекла и цветной пасты. Важнее было наличие определенного набора традиционных предметов, соответствующих той или иной обстановке, тому или иному поводу, чем их материальная стоимость. Так, если семья невесты не могла обеспечить традиционный комплект украшений для свадебного костюма, то недостающие брали на время у соседей, родственников<sup>23</sup>. По сообщению С.М. Махкамовой, изучавшей традиции среднеазиатского ткачества в 1950-х годах в одном из махалля (кварталов) Намангана; с давних времен здесь существовал обычай, по которому в костюме невесты должны были входить штаны из кустарного полупелюшки *адрас*, но он в это время уже не вырабатывался, поэтому единственные сохранившиеся в общине штаны из этого материала передавали от одной невесты к другой<sup>24</sup>. Благодаря такой практике свадебный костюм становился «правильным», что было существенней, чем стоимость отдельных входящих в него предметов, такой костюм не вызывал осуждения окружающих, которого опасались больше, чем упреков в бедности наряда невесты. «Как у всех» являлось (в прошлом и в значительной степени остается до настоящего времени) одним из главных критериев оценки благополучия, критерия, основанного на коллективистском характере религиозного и социального идеала мусульманского сообщества (*умма*), на внутриобщинной солидарности его членов<sup>25</sup>, хотя и имеющего раз-

ное материальное воплощение у разных слоев ранжированного среднеазиатского общества.

Другим не менее существенным критерием благополучия, которое демонстрировалось в том числе и через предметный мир, являлось гостеприимство. Этот обычай, известный многим народам мира, в исламе получил особое значение и осмысление. В доисламской Аравии он представлял одно из основных положений *мурувва* (букв. «мужественность») – своего рода кодекса чести, который определял стереотипы поведения аравитян того времени<sup>26</sup> и в ислам вошел как высшее проявление добродетели мусульманина. В Средней Азии понятие о благополучии – *мурувват* (тадж., узб.) также издавна включало в себя гостеприимство, которое составляло важную часть социальных взаимоотношений. Прилагательное *яхши* в узбекском языке, которое в современных словарях переводится как «хороший», «добрый», «славный», «приличный»<sup>27</sup>, в народной этимологии означает еще и «богатый», так как этими эпитетами может надеяться только тот человек, который в состоянии оказывать гостеприимство<sup>28</sup>.

Одним из «предметных» символов гостеприимства служило наличие в доме многочисленной столовой посуды и утвари. При этом, несмотря на развитие обычной многолюдных трапез, сопровождающих любое семейное и общественное торжество, у таджиков и узбеков отсутствовала специальная столовая посуда, которая бы украшала праздничный стол. Использовали изделия местных керамистов – чайники, пиалы, блюда, миски, которые в большинстве своем либо просто покрывались цветной поливой, либо имели несложный рисунок. Высокохудожественные вещи, которые изготавливали ремесленники в отдельных керамических центрах, таких, например, как Риштан в Ферганской долине, предназначались обычно для того, чтобы их выставляли в стенных нишах гостевой комнаты *мехмонхона*, а не для практического употребления. Для этой цели приобретали также дорогую медночеканную утварь, в конце XIX века на полках таких ниш выставляли кузнецовский фарфор – особого ассортимента, выпускавшегося в это время специально для Средней Азии. В отличие от таджиков и узбеков у бухарских евреев, например, подобная нарядная утварь являлась обязательным атрибутом праздничного застолья, особенно пасхального, к которому нередко старались приобрести какую-нибудь новую и необычную посуду. Для таджиков и узбеков первостепенное значение имело не качество и художественные свойства посуды, а ее количество. Именно оно отражало благополучие семьи, определявшееся наличием большого числа родственников, знакомых, званых и незваных гостей, которых она могла

принять и накормить в своем доме, готовностью окружающих прийти в него и выразить тем самым уважение – понятия, занимавшие важнейшее место в системе ценностей таджиков и узбеков и сохраняющиеся как приоритетные у них до сих пор. Этой задаче служили и многочисленные постельные принадлежности, количество которых в доме обычно превышало непосредственные нужды семьи, запасы тканей и халатов, которыми было принято одаривать гостей.

Однако делать их из дорогих материалов или без практической необходимости приобретать дорогую посуду и другие вещи считалось расточительностью и осуждалось в народе и религией: «И расходуйте на пути Аллаха, но не доводите себя своими руками до разорения и благодарствуйте, – поистине, Аллах любит добродетельных» (Коран 2:191). Эта позиция оставалась общей для всех социальных слоев, хотя количество и качество необходимых предметов, естественно, различалось. В дворцовых кладовых эмира, например, одновременно хранилось несколько десятков тысяч халатов, из них не менее 15–20 тысяч золототканых, бархатных, шелковых, сотни сундуков с отрезами всевозможных тканей, поставленные друг на друга, причем нижние ряды по многу лет оставались нетронутыми, ковры, покрывала и одеяла, ценные металлические сосуды<sup>29</sup>. Все эти предметы имели практическое применение: ими эмир одаривал своих подданных в зависимости от статуса и заслуг, отправлял в качестве подарков правителям других государств, поддерживая тем самым престиж своей власти и своей страны. Но, как только запасы немного уменьшались, на базаре приобретали новые вещи, поскольку их количество в дворцовых кладовых символизировало благополучие Бухарского ханства.

В состав подарков, которые бухарские эмиры отправляли в Петербург царской семье после того как Бухара оказалась под протекторатом России (1868), также обычно входили многочисленные, но однотипные предметы: преимущественно отрезки тканей, халаты. Среди них были как высококачественные произведения среднеазиатских ремесленников, так и весьма посредственные, но главное значение таких подарочных комплектов заключалось в множественности входящих в них предметов, которое должно было свидетельствовать о процветании «благородной Бухары», продемонстрировать которое было столь важно для ее правителей в непростой для них ситуации вассальной зависимости от России. Этой цели служили и индивидуальные подарки, которые периодически делали эмиры членам императорской семьи. Они нередко отличались чрезмерной роскошью и вычурностью, не свойственными в целом среднеазиат-

скому стилю. Так, графиня Е.Л. Камаровская – воспитательница детей Великой княгини Ксении Александровны, описывая бал в Ливадии, где на отдыхе находилась царская семья, вспоминала: «Государыня (Александра Федоровна – Т.Е.) была одета в тяжелое парчовое платье, имея на груди и на голове драгоценности, которые ей на днях поднес эмир бухарский, здесь же присутствующий. Это было все тяжело, неизячно, по-восточному»<sup>30</sup>. Однако такой подарок со стороны эмира имел скорее политико-дипломатическую подоплеку, чем должен был привлечь внимание императрицы своей художественной ценностью.

Так обычно оценивались европейцами произведения среднеазиатских ремесленников.

Один из первых исследователей культуры таджиков А.Д. Гребенкин, начавший свою работу в Туркестанском крае вскоре после его присоединения к России, по этому поводу замечал: «У среднеазиатцев нет понятия о законченности, однообразии, красоте, гармонии, прочности вещи, или, правильнее, обо всем этом у них есть свое собственное понятие, не совпадающее с европейским»<sup>31</sup>. Действительно, среднеазиатский традиционный предметный мир неотделим от этнокультурного контекста своего бытования, от мировоззрения и этнических стереотипов людей, которым принадлежит и для которых «язык» его символов более значим, чем художественные достоинства отдельных вещей.

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки на: Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1963.

<sup>2</sup> Кабус-намэ. – М., 1958. – С. 127.

<sup>3</sup> Бернье Ф. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. – М.; Л., 1936. – С. 203.

<sup>4</sup> И.И. Краузе (1845–1909) жил в Ташкенте с 1870 г. до своей кончины; по специальности был фармацевтом, открыл в Ташкенте первую аптеку, но, как и многие из российской интеллигенции, приехавшей в те годы в Туркестанский край, большой интерес проявлял к изучению особенностей культуры местных народов.

<sup>5</sup> Давыдова С.А. Кустарная промышленность в Средней Азии. Отчет 1890 г. // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. – Т. II. – СПб., 1894. – С. 42.

<sup>6</sup> Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. – Ташкент, 1961. – С. 74.

<sup>7</sup> Ханьков Н. Описание Бухарского ханства. – СПб., 1843. – С. 170.

<sup>8</sup> Оглоблин В.П. Хлопчатобумажная промышленность и торговля в среднеазиатских русских владениях // Русское экономическое обозрение. – 1900. – № 11. – С. 90; Справочная книжка Самаркандской области на 1898 год / Под ред. М. Вирского. – Самарканд, 1899. – Вып. VI. – С. 122, 123; Ремез П. А. Внешняя торговля Бухары до мировой войны. Опыт историко-статистического обзора торговли ханства вне сферы таможенного объединения с Российской империей. – Ташкент, 1922. – С. 47.

<sup>9</sup> Лыкошин С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. – Пг., 1916. – С. 14.

<sup>10</sup> Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). – М., 1982. – С. 24.

<sup>11</sup> Томина Т.Н. Ткани в одежде кочевых и полукочевых народов Средней Азии // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1989. – С. 249.

<sup>12</sup> Емельяненко Т.Г. Традиционный костюм бухарских евреев: этнокультурный аспект. – СПб., 2012. – С. 43.

<sup>13</sup> Гаврилов М.Ф. Рисоля сартовских ремесленников: Исследование преданий мусульманских цехов. – Ташкент, 1912. – С. 48.

<sup>14</sup> Фрагменты хлопчатобумажных тканей, обнаруженные при раскопках на горе Муг (Таджикистан) и датированные концом VII – началом VIII в. (см.: Иванов В.С.

О находках в замке на горе Муг // Известия АН Таджикской ССР. – 1952. – № 2. – С. 37–52), практически не отличаются от хлопчатобумажной ткани *карбос*, вырабатывавшейся таджиками и узбеками в XIX – начале XX в. и известной по музейным коллекциям.

<sup>15</sup> Крестовский В.В. В гостях у Эмира Бухарского. – СПб., 1887. – С. 201.

<sup>16</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк (кремль) Бухары в конце XIX – начале XX в. – Душанбе, 1972. – С. 45.

<sup>17</sup> Мец А. Мусульманский ренессанс. – М., 1973. – С. 240.

<sup>18</sup> Записки о Бухарском ханстве (отчеты П.И. Демизона и И.В. Виткевича). – М., 1983. – С. 74.

<sup>19</sup> Рассудова Р.Я. К истории одежды среднеазиатского духовенства // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа / СМАЭ. – Т. XLIII. – Л., 1989. – С. 177, 178.

<sup>20</sup> Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX – начала XX века. Ремесленная промышленность. – Ташкент, 1962. – С. 117, 118.

<sup>21</sup> Гончарова В.П. Золотошвейное искусство Бухары. – Ташкент, 1986. – С. 8, 15, 16.

<sup>22</sup> Шукуров Ш.М. Искусство и тайна. – М., 1999. – С. 48, 49.

<sup>23</sup> Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. – М., 1977. – С. 90.

<sup>24</sup> Махкамова С.М. Узбекские абровые ткани. – Ташкент, 1963.

<sup>25</sup> Иванов Н.А. О некоторых социально-экономических аспектах традиционного ислама (на примере арабосманского общества) // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. – М., 1982. – С. 46, 47.

<sup>26</sup> Резван Е.А. Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии. – М., 1988. – С. 39.

<sup>27</sup> Узбекско-русский словарь. – М., 1959. – С. 575, 576.

<sup>28</sup> Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. – Казань, 1886. – С. 24.

<sup>29</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Указ. соч. – С. 52, 53.

<sup>30</sup> Камаровская Е.Л., Комаровский Е.Ф. Воспоминания. – М., 2003. – С. 174.

<sup>31</sup> Гребенкин А.Д. Ук. соч. С. 21. Таджики // Русский Туркестан. – Вып. 2. – М., 1872. – С. 21.